

ア・プリアリな実践的総合命題について

——カントによる倫理学の基礎づけに関する準備的考察——

保 呂 篤 彦

はじめに

カントは『道徳形而上学の基礎づけ』（以下『基礎づけ』と略記）において、もっぱらア・プリアリな諸原理に基づいて展開される「純粹哲学」を、経験的な諸根拠に基づく「経験的哲学」から区別し¹⁾、IV 388-4-8²⁾、道徳に關してもこのような「純粹哲学」、すなわち「形而上学」が先行しなければならぬと主張している（vgl. IV 390, II-12）。ところが、これに対して彼は『純粹理性批判』第二版においては次のようにも述べている。

したがって、道徳性の最上の原則と道徳性の根本概念とはア・プリアリな認識ではあるけれども、超越論哲学には属さない。なぜなら、道徳性の最上の原則や道徳性の根本概念は、快と不快、欲求と傾向性等の、いずれも経験的起源の概念を、なるほど道徳性の指図の根拠に置きはしないが、しかし義務の概念のうちに、克服されるべき障害あるいは動因とされるべきではない刺激として、純粹な道徳性の体系の著述のうちに必然的

に引き入れなければならないからである。（B 28-29）

そこで、《カントが構想している「道徳形而上学」は少なくとも一種の「経験的起源の概念」を論述のうちに含み、その意味で「自らの形而上学」ほどの厳密な純粹さをもちえないのではないか》、あるいは、それどころか、《「経験的起源の概念」を含むゆえ、それ自身経験的な概念である「義務の概念」がこの学問の根本概念であるとする限り、これを基礎に構築されるカントの「道徳形而上学」は形而上学の名に値しないのではないか》というアリストテレス的立場からのカント批判が生じることにもなる。

しかしながら、ここにおいて「道徳性」の概念と「義務」の概念との区別、あるいは「道徳法則」と「定言命法」との区別を無視することは許されない。カントによれば「道徳性」はあらゆる理性的存在者に関係し、その法則である「道徳法則」は、神をも含むあらゆる理性的存在者に妥当する。そして神的な理性的存在者の場合、この「道徳法則」に背く可能性がないがゆえに、この法則は命令という形では経験されないのに対して、人間のように同時に感性的で

もあり、不完全にしか理性的でない存在者⁽²⁾には「定言命法」として経験される。したがって「定言命法」は人間のような有限な存在者に対してのみ妥当する。同様にカントにとっては「義務」の概念もまたあらゆる理性的存在者に関係するものではない。右の引用のとおり、「義務」概念は経験的な起源の概念を含んでおり、この経験的要素こそが「道徳法則」を人間に「定言命法」として経験させる要因である。この意味で「義務」は「道徳性」一般と区別される。

それゆえ「義務」の概念こそが道徳形而上学の基本概念であって、これに基づいてのみこの学問が開示されるのであれば、この学問は経験的なものを前提しており、自然の形而上学のような厳密な純粋さを要求できないと言わざるを得ない。しかしながら、上述のとおり、「道徳性」は「義務」から、また「道徳法則」は「定言命法」からそれぞれ区別されなければならないというのが（必ずしも厳守されているとは言えないが）カントの基本的な見解であるから、「義務」の概念と区別された「道徳性」の概念、「定言命法」とは区別される「道徳法則」の概念を基本概念とする学問の開示の可能性を示すことができれば、カントによる「道徳形而上学」の構想がよりよく理解できるのではないかと思われる。

本稿はこのような問題を研究する端緒として、カントが「ア・プリオリな実践的総合命題」と呼んでいるものを解明しようとするものである。カントは「義務」が空虚な概念でないこと、あるいは「道徳性」が妄想ではないことを示すことが「基礎づけ」第三章の課題であると述べている（vgl. IV 425, 11-12; 445, 8-9）。ここで彼は「道徳性」と「義務」との区別を厳守しておらず、さらに、この両方の

課題を、「ア・プリオリな実践的総合命題がいかにして可能であるか」を示すという一つの課題に置き換えてもいる（vgl. IV 420, 12-17; 444, 35-36）。それゆえ、この「総合命題」の内容の検討をおしてカントがこの書物で本来論じるべきであった課題が経験的起源の概念を含む「義務」の概念の妥当性ではなく、まったくア・プリオリな「道徳性」の概念の妥当性をめぐるのであることを解明しようと思う。

一 ア・プリオリな実践的総合命題

a カントが実際に掲げている命題。そこでまず、カントが「ア・プリオリな実践的総合命題」としていかなる命題を念頭においているかを検討しなければならない。この課題は「見容易に解決されるかのように見える。なぜなら、カント自身が『基礎づけ』第三章冒頭で、『端的に善い意志は、その格率が常に普遍的法則と見なされる自分自身を自らの中に含みうる意志である』（IV 447, 10-12）」という命題をア・プリオリな実践的総合命題として掲げ、「端的に善い意志の概念の分析によつては、格率のそのような性質は見い出されえない」（IV 447, 12-14）」というのが、この命題が総合的であること理由であると述べているからである。

しかしながら、『基礎づけ』第一章および第二章におけるカントの論証過程を虚心に追ってきた者には、カントのこの主張は奇異に思われるに違いない。なぜなら、カントは「端的に善い意志」の概念を「基礎づけ」第一章冒頭で取り上げ（vgl. IV 393）、第一章、第二章においてはこの概念の「分析」をおして、そのような意志

がもたねばならない格率の性質を明らかにしようとしてきたと考えられるからである。

たとえば、『基礎づけ』第二章のある箇所、そこまでの自分の論証を要約してカントは次のように述べている。

いまやわれわれはわれわれが始めに出発したところ、すなわち無条件に善い意志の概念に終わることができる。悪であることができない意志、したがってその格率が普遍的法則とされる時にも自分自身と決して矛盾することがありえない意志が端的に善いのである。したがって次の原理がまたこの意志の最上の法則である。すなわちそれは、法則としての格率の普遍性を汝が同時に意欲しうるその格率にしたがって常に行為せよである。「中略」要するにこのような性質をそなえるのが端的に善い意志の範式なのである。(IV 437:5-11/19-20)

すなわち、カントは、『基礎づけ』第一章および第二章においては、第一章冒頭で定立した「端的に善い意志」が——それが現実的であると想定した場合——いったいいかなる意志であるか、あるいはいったいいかなる範式をもっているであろうかということのみを解明したと考えている。そしてこの解明をカントは、「善い意志の概念を、ある種の主観的な諸制限と諸障害のもとにおいてではあるが、含んでいる」(IV 397:7-8)とこの「義務」の概念とおしで行なった。つまり、「義務」というものが現実的であると仮定するならば、それがいかなるものでなければならぬを示すことによって、上述の解明を行なったのである。そして、さらにカントはこのようにして導出した「善い意志の範式」ないしは義務の範式の

表現するところが、内容的に見て「意志の自律」であることを明らかにする (vgl. IV 431, 34-433, 11)。「それゆえ、「善い意志の範式」、義務の範式、「意志の自律の原理」は、いずれも「端的に善い意志」ないしは「義務」という概念から導出されたものに他ならない。しかもカントはこの導出を「端的に善い意志」や「義務」といった「道徳性についてたしかに一般に行なわれている概念の展開をおしつて」(IV 445:2-3; 傍点本稿筆者)行なったのであり、この「概念の展開」が《概念の分析》に他ならないことは、次の叙述からも明らかである。

しかしながら、上述の自律の原理が道徳の唯一の原理であるということとは、道徳性の諸概念をただ分析するだけで十分に明らかになれる。なぜなら、この分析によって分かることは、道徳性の原理が定言命法でなければならないこと、そしてこの命法の命令するところがこの自律以上でも、またそれ以下でもないということだからである。(IV 440:28-32; 傍点本稿筆者)

このように、「端的に善い意志」や「義務」といった「道徳性の諸概念」の「展開」あるいは「分析」によって、これらがいかなる性質や範式をもつかということをカントは明らかにした。したがって、『基礎づけ』第三章冒頭においてア・プリオリな総合命題としてカントが掲げている、「端的に善い意志は、その格率が常に普遍的法則と見なされる自分自身を自らの中にも含みうる意志である」という命題は、カントの主張に反して、実際には総合命題ではなく、分析命題である。なぜなら「端的に善い意志の概念の分析」によるだけで、「格率のそのような性質」が見い出されるからであり、実際

にこのような概念の分析をカント自身が『基礎づけ』第一章および第二章において行なっているのである。

カントが掲げるべきであった命題。それではカントはいったいいかなる命題を「ア・プリオリな実践的総合命題」として掲げるべきであったのだろうか。後にも触れるとおり、命令としての「定言命法」こそが「ア・プリオリな実践的総合命題」であるかのようにカントが述べている箇所もある。しかし第三章冒頭で先の命題を掲げるに際しては、彼は「道徳性の原理」を表現する命題がそれであると明言している (vgl. IV 447, 10)。そこで、「道徳性の原理」が本来いかなる命題によって表現されるべきものであるか、またその命題がア・プリオリな総合命題であるといかにして言いかげることが次に論じられなければならない。

カントはまず『基礎づけ』第二章において、もし「義務」なるものが現実的であるならば、それが「假言命法」ではなく「定言命法」によって表現されるのでなければならぬことを明らかにする。したがって、「道徳性の原理」はこの「定言命法」の範式の説明をとおして探求されなければならないとカントは考える。そのうえでカントは「定言命法」を以下の三つの範式によって表現可能であると述べる。

1 「それが普遍的法則となることを、それによって汝が同時に意欲しうるところのその格率にしたがってのみ行為せよ」 (IV 421, 7-8) 「汝の行為の格率が汝の意志によってあたかも普遍的自然法則となるであろうように行為せよ」 (IV 421, 18-20) 「カントはこの二つを厳密に区別しないことが多い。以下両方を「第

一範式」と呼ぶ。」

2 「汝は汝の人格ならびにあらゆる他人の人格における人間性を常に同時に目的として使用し、決して単に手段としてのみ使用しないように行為せよ」 (IV 429, 10-12) 「以下「第二範式」と呼ぶ。」

3 「すべての理性的存在者の意志は普遍的に立法する意志である」 (IV 431, 16-18) あるいは「人間のいづれの意志も、すべての彼の格率をとおして普遍的に立法する意志である」 (IV 432, 11-13) 「以下「第三範式」と呼ぶ。」

まず、ここでカントがさしあたり定言命法の範式を求めているにもかかわらず、第一、第二の範式とは異なり、第三範式が命令法ではなく直説法によって表現されていることが注意を引く。カント自身が正確に自分の見解を表明しているところにしたがえば、「義務の原理」(この場合「道徳性の原理」と同意である)と「定言命法」とはまったく同一ではなく、むしろ、「定言命法」が「義務の原理」「道徳性の原理」を《含む》でなければならぬ (vgl. IV 425, 17)。しかしながら、自分自身で行なったこの本来の区別を、カントが厳密に守っていないことは、上述の三つの定言命法の範式を総括して、「道徳性の原理を述べる以上挙げた三つの仕方は、結局同一の法則の三つの範式にすぎない」 (IV 436, 89, 傍点本稿筆者) と述べていることから明らかである。ところで、三つの範式の導出に先立って、それが「定言命法」の範式であると述べながら、導出した後にはそれが「道徳性の原理」の範式であると述べていること、また第一および第二の範式が命令法で表現されているのに対して、第三の

範式のみが直説法で表現されていること、さらにカント自身も厳密には「定言命法」が「義務の原理」や「道徳性の原理」と同一ではなく、むしろそれを含むものであると示唆していること等を考え合わせるならば、本来第一、第二の範式が「道徳性の原理」を自らのうちを含む「定言命法」の範式であるのに対して、第三範式のみは、「定言命法」ではなく、「道徳性の原理」そのものを表現しているのではないかと考えることができる。そうであれば、「定言命法」の範式を表現する第一、第二の範式から、それらを含む「道徳性の原理」の範式をそれ自体における形で取り出すことが可能でなければならぬ。つまり、第一、第二の範式もまた、命令法ではなく、直説法の形で表現されるはずである。その際、第三範式を模範に取り、「理性的存在者の意志」を主語とし、その意志がもつ性格を述語とするならば、第一、第二の範式を含む「道徳性の原理」そのものは次のように表現できよう。

- 1 《すべての理性的存在者の意志は、それが普遍的自然法則となることをその意志自身が意欲しうるような格率を有する。》
- 2 《すべての理性的存在者の意志は、その存在者の人格ならびにあらゆる他の理性的存在者の人格における人間性を常に同時に目的として使用し、決して単に手段としてのみ使用することのないような格率を有する。》

この二つの範式と上述の第三範式とによって、カントが本来表現すべきであった「道徳性の原理」の三つの範式がすべて揃う。ところで、カントが以上三つの範式によって表現される「道徳性の原理」を「意志の自律の原理」とも名づけるのは、自己立法を表現してい

る第三範式に基づいてである（vgl. IV 431-433）。しかしながら、カントはこの三つの範式が同一の原理の異なった表現にすぎないと考えるので、いずれの範式も「意志の自律の原理」を表現していることになる。他方カントは、これら三つの範式のうち、もつとも厳密であり、道徳的判定における使用にもつともふさわしいのは、第三範式ではなく、第一範式であると考えられるため（vgl. IV 436, 28-437, 1）。これ以後「道徳性の原理」を表現する際にはもっぱら第一範式を使用する。つまり、これ以後は第一範式が「道徳性の原理」を——たとえば、それが「自律の原理」として表現されている場合においても（vgl. IV 40, 18-20）——代表するのである。

以上のように考えてくると、カントが『基礎づけ』第三章冒頭においてア・プリオリな総合命題として掲げるべきであったのはこの第一範式ではないかと推測される。そしてこの「道徳性の原理」の第一範式とカントが実際に掲げている（分析命題にすぎない）命題とを比較するならば、この推測はさらに強められる。

- a カントが実際に掲げている命題。「端的に善い意志は、その格率が普遍的法則と見なされる自分自身を自らの中に含みうる意志である」
- b 本稿で再構成した「道徳性の原理」の第一範式。《すべての理性的存在者の意志は、それが普遍的（自然）法則となることをその意志自身が意欲しうるような格率を有する。》

このように、二つの命題において相違するのは主語概念のみである。カントが掲げるべき命題の主語概念を取り違えたというのは不思議に思われるかもしれない。しかしながら、この解釈に状況証拠を与

えることは不可能ではない。カントは上述の三つの範式を導出したのち、自分自身のそれまでの論述を振り返って次のようにまとめている。

いまやわれわれはわれわれが始めに出発したところ、すなわち無条件に善い意志の概念に終わることができる。「中略」したがってこの定言命法は、また次のようにも言い表わされる。すなわち、自分自身を同時に普遍的自然法則として対象にもちうる格率にしたがって行為せよ、と。要するにこのような性質をそなえるのが端的に善い意志の範式なのである。(IV 437.5-6/16-20、傍点本稿筆者)

ここでカントが扱っているのが「道徳性の原理」の第一範式であることは明らかである。しかしながら上述のとおり、カントはこの範式を『基礎づけ』第二章においては定言命法のうちに含まれた形でしか表現することができなかった。そして、この命令法で表現された第一範式に含まれている「自分自身を同時に普遍的(自然)法則として対象にもちうる格率」とは「端的に善い意志」がもつ格率に他ならないがゆえに、カントはまたこの範式を「端的に善い意志の範式」とも名づけているわけである。ところで『基礎づけ』第三章冒頭において、カントはこの「道徳性の原理」の第一範式がア・プリオリな総合命題であることを明瞭に示す必要を感じた。なぜなら、この「道徳性の原理」を表現するア・プリオリな総合命題がいかにして可能であるかを示すのが『基礎づけ』第三章の課題に他ならないからである。この原理がア・プリオリな総合命題であることをはっきりと示すためには、それが「定言命法」に含まれた形ではな

く、それ本来の形で表現しなければならない。すなわち、命令法を直説法に書き改めなければならない。その際、命題の述語部分は、すでに命令法による叙述にも表われているがゆえに何ら問題を生じない。これに対して、命題の主語がいかなる概念であるかは命令法による叙述には表現されていない。ところがカントはこの第一範式を「端的に善い意志の範式」とも名づけている。それゆえ、カントがこの範式を本来の直説法によって表現しようとした際、「すべての理性的存在者の意志」という概念の代わりに「端的に善い意志」という概念を主語概念として誤って採用したということは十分に考えられる。

二 ア・プリオリかつ総合的であること理由

それでは、「道徳性の原理」の第一範式がア・プリオリな総合命題であるとはいったいどのような事態を意味しているのであろうか。《すべての理性的存在者の意志は、それが普遍的(自然)法則となることをその意志自身が意欲しうるような格率を有する》というのが「道徳性の原理」の第一範式であった。それが総合命題であるというのは、《理性的存在者の意志》という主語概念において何が考えられているかということを探究するだけでは、つまり主語概念の「分析」ないしは「展開」のみによっては、述語概念たるそのような意志のもつ格率(すなわち、「それが普遍的(自然)法則となることをその意志自身が意欲しうるような格率」——これは「端的に善い意志」のもつ格率に他ならない)の性質を導き出すことができず、むしろこの述語概念は主語概念に含まれないものとして新

たにつけ加えられるのでなければならぬということの意味する。またこの命題がア・プリオリな命題であるというのは、この主語概念に含まれていないものとしての述語概念と主語概念との結合が何らかの経験に基づいており、それゆえ、偶然的であるというのではなく、むしろその結合がいかなる経験にも基づかず、それゆえ必然的であるということの意味する。それではなぜ《理性的存在者の意志》の概念の「分析」によるだけでは「それが普遍的自然法則となることをその意志自身が意欲しうるような格率」が帰結しないと考えられるのであろうか。またなぜ両者の結合は経験に基づかないと言いうるのであろうか。

カントは、『基礎づけ』第二章のある箇所、それがいったいかなる命題であるかを具体的に明らかにすることなしに、ア・プリオリな実践的総合命題について、それが総合的かつア・プリオリであるゆえんを以下のように説明している。

この「定言」命法はア・プリオリな実践的総合命題である*。
この種の命題の可能性を洞察することは理論的認識において非常に多くの困難をもつのであるから、容易に推定されることは、実践的認識においてもその困難はそれに劣らぬであろうということである。(IV 420.14-17)

*私は、何らかの傾向性に基づいた条件を前提することなしに意志に実行をア・プリオリに、したがって必然的に結合するのである(「中略」)。それゆえ、このような意志と実行の客観的必然的な結合は一つの実践的命題であり、この命題は行為の意欲を、別のすでに前提された行為の意欲の中から導き出すもの

ではない(というのは、われわれ人間は何らそのように完全な意志を所有していないから)。そうではなくして、この命題は行為の意欲を、理性的存在者の意志には含まれていないあるものとして、直接に理性的存在者の意志という概念に結合するのである。(IV 420.29-30/32-35, Anm.)

上述のとおり、カントはここで具体的にいかなる命題がア・プリオリな総合命題であるのかを明確にしておらず、しかも「定言命法」がそのような命題であると述べている。それにもかかわらず、この命題の主語概念が「理性的存在者の意志」という概念であることは看取されうる。これに対して述語概念の候補としては、引用文前半からは行為の「実行」の概念が、また後半からは「行為の意欲」の概念が挙げられる。ところで、ある行為が「実行」されるためには、当然その行為が行為主体によって「意欲」されていなければならない。「意欲」されたある行為が「実行」されるかどうかは、行為主体が自由にできる物理的な手段に依存しているがゆえに、「行為の意欲」が必ずしもその行為の「実行」を伴うとは限らないが、「実行」された行為は、行為主体によって必ず「意欲」されているのでなければならぬ。それゆえ、上記の命題の述語概念としては「行為の意欲」の概念を採用するのが適切であろう。そしてここでは、もちろん行為の意欲一般ではなく、定言命法ないし道德法則によって命じられている行為の意欲こそが問題にされている。したがって「行為の意欲」という述語概念は当然《道德的行為の意欲》に限定される。それゆえ、《理性的存在者の意志は、道德的行為を意欲する》という命題が、ここでのア・プリオリな総合命題であるということ

になろう。

それではこの命題がア・プリアリな総合命題であると言われうるのはなぜか。カントの基本的見解にしたがえば、道徳的行為が意欲されるのは、それが道徳的行為であるという理由によるのでなければならず、もしこの行為が「何らかの傾向性に基づいた条件」を前提としてのみ意欲されるならば、換言すれば、この行為の意欲が「何らかの傾向性に基づいた条件」を前提として「理性的存在者の意志」に結びつくならば、そのように意欲された行為はもはや道徳的行為ではありえない。したがって、この命題の主語概念と述語概念との結合がア・ポステリオリであるとすると仮定は命題の存立そのものを不可能にする。それゆえ、この命題が命題として存立するためには、それがア・プリアリな命題でなければならない。しかしまたこの命題は分析命題であることもできない。なぜなら、「われわれ人間」をも含む「理性的存在者」一般は《道徳的行為の意欲》がそこから分析的に導かれるような「完全な意志」を所有しておらず、「理性的存在者の意志」という主語概念の分析によってもまた、述語概念たる《道徳的行為の意欲》は導出されえないからである。

しかしながら《道徳的行為の意欲 (Willen)》とは「端的に善い意志 *in sich*」以外の何ものでもない。他の何ものかの善さに依存するのではなく、端的にそれ自身のみで善いということこそが、道徳的な善さの固有性であるとカントは考えた (vgl. IV 393-394)。そうであれば上で再構成した「道徳性の原理」の第一範式がア・プリアリな総合命題であるゆえんも以上のとおり理解することができらるであろう。

すなわち、この命題の述語概念「それが普遍的 (自然) 法則となることをその意志自身が意欲しうるような格率」(これは端的に善い意志が有する格率に他ならない) は、「それが普遍的 (自然) 法則となることをその意志自身が意欲しうる」ということ以外の理由で、すなわち、「何らかの傾向性に基づいた条件」を前提として、「理性的存在者の意志」の「格率」になることはできない。なぜなら、「何らかの傾向性に基づいた条件」を前提として理性的存在者の意志が採用した格率は、もはや「端的に善い意志」の格率、「それが普遍的 (自然) 法則となることをその意志自身が意欲しうるような格率」ではありえないからである。換言すれば、第一範式を表現する命題の述語概念であるこの格率の性質自体が、この述語概念が主語である「理性的存在者の意志」という概念と経験的に、つまりア・ポステリオリに結合するという可能性を排除しているのであり、この命題がア・ポステリオリな命題であるとする仮定は、命題そのものの存立をやはり不可能にし、自己矛盾に陥らざるをえない。したがって、この命題はア・プリアリな命題でなければならないのである。また、この命題もやはり分析命題ではありえない。なぜなら、「われわれ人間」をも含むような「理性的存在者」一般は「完全な意志」を所有していないがゆえに、「理性的存在者の意志」という主語概念の分析によつては、「端的に善い意志」のもつ「格率」の性質は決して帰結しないからである。

三 定言命法か道徳法則か

すでに見たとおり、先のア・プリアリな実践的総合命題のもとで

カントが理解すべきであったのは、「道徳性の原理」を表現する命題に他ならない。ところが、やはりすでに触れたとおり、カント自身、「道徳性の原理」ではなく、一つの命令として現われる「定言命法」こそがア・プリオリな実践的総合命題であるかのようにも述べている (Vgl. IV, 420, 14)。定言命法がア・プリオリな実践的総合命題であるとはいったい何を意味するのであるか。

まず、「嘘言してはならない」あるいは「約束を遵守せよ」といった「定言命法」の具体的な個々の例が、なにゆえア・プリオリな総合命題と呼ばれるかは理解不可能であろう。なぜなら、カントが総合命題および分析命題に分けて考えることができると思わされたのは、主語概念と述語概念とともに含んでおり、述語概念があらかじめ主語概念に含まれているか、あるいは新たに主語概念に付加されているか、判断することが可能な、直説法で表現される（厳密に言えば定言的）命題に限られるのに対して、これらの命令文はそのような構造を有しておらず、分析命題か総合命題かを同一の基準で判定することが不可能だからである。

このことはカントが挙げている定言命法一般の範式についても妥当する。カントによれば、あらゆる定言命法は、「それが普遍的法則となることを、それによって汝が同時に意欲しうるところの格率にしたがってのみ行為せよ」(IV, 421, 8) という唯一の範式（普遍的範式）をその根本に有するのであるが、これもまた、それが総合命題であるか、分析命題であるかの判定を許すような上述の構造をもっていない。

したがって、ア・プリオリな実践的総合命題によって表現される

のは「道徳性の原理」ないしは「自律の原理」に他ならず、命令形で表現される定言命法が、ア・プリオリな総合命題なのではないと考えるべきである。すなわち定言命法は、ア・プリオリな総合命題である「道徳性の原理」ないしは「自律の原理」を、それが命じる内容として自らの内に含んでいるにすぎず、「道徳性の原理」を表現するア・プリオリな総合命題の他に、「定言命法を表現する別のア・プリオリな総合命題が存在するわけではないのである。

ところで、このことはまた、ア・プリオリな総合命題である「道徳性の原理」それ自身のうちには、それが拘束性を有するという点と、あるいはそれが定言命法として現われるということが含意されていないということをも意味する。定言命法は「道徳性の原理」が表現している事態の実現を命じるが、これが命じられるということ、つまり、それが受け取り手を「拘束」するという点、換言すれば定言命法の命法としての性格は、総合命題である「道徳性の原理」自体ではなく、これとは別のところから由来するものでなければならぬ。次のように述べるとき、一見カントもまたこのことを明確に認識していたかのように見える。

その格率が必然的に自律の諸法則と調和している意志は、神聖な、端的に善い意志である。端的に善いとは限らない意志が自律の原理に依存すること（道徳的強制）は拘束性である。それゆえ、拘束性は神聖な存在者には適用されない。拘束性に基づいた行為の客観的必然性は義務と呼ばれる。(IV, 439, 28-34)

ア・プリオリな総合命題によって表現される「自律の原理」あるいは「道徳性の原理」は「神聖な存在者」を含むあらゆる理性的存在

者に妥当するのに対して、「定言命法」という形で表現される「拘束性」や「義務」は、「端的に善いとは限らない意志」に対してのみ妥当する。すなわち、ア・プリアリな総合命題が真であるということが証明されたとしても、それが定言命法という形で、端的に善いとは限らない意志を拘束するということはまだ証明されたことにはならない。ア・プリアリな総合命題が真であるということの証明は、定言命法の命法としての性格の演繹とは別の事柄なのである。

しかしながら、実際のところ、カントは「基礎づけ」においては結局このことを明確にできなかった。上述のとおり、カントは「定言命法」と「道徳性の原理」とを明確に区別することを怠っていた。それゆえに、ア・プリアリな総合命題によって表現されるのが本来両者のいずれであるのかということもまた明確にすることができなかった。ところで、「道徳性の原理」そのものではなく、それを命じるところの「定言命法」こそがア・プリアリな総合命題によって表現されるのだと誤って考えるならば、この定言命法の命法としての性格そのものが、ア・プリアリな総合命題によって表現されているのだという誤解が当然生じてくる。カントが次のように述べるとき、この誤解に陥っていることは間違いない。

この実践の規則「上述の自律の原理ないしは道徳性の原理」が一つの命法であるということ、すなわち、あらゆる理性的存在者の意志が条件としてのこの規則に必然的に拘束されているということとは、この自律の原理の中に現われる諸概念をただ分析するだけでは証明できない。なぜならばこの自律の原理は総合命題であるからである。(IV 440, 20-24. 傍点本稿筆者)

上述のとおり「自律の原理」ないしは「道徳性の原理」は総合命題であった。したがって、主語概念たる理性的存在者の概念を分析することによつては、この理性的存在者の意志が有する格率の普遍化可能な性質という述語概念を導出することはできない。しかしながら、この「自律の原理」ないしは「道徳性の原理」が「一つの命法であるということ、すなわち、あらゆる理性的存在者の意志が条件としてのこの規則に必然的に拘束されているということ」は、この原理を表現する命題が総合命題であるという上の事態とは区別されるべき事柄である。なぜなら、このア・プリアリな実践的総合命題によつて表現される原理は完全に理性的な存在者に対しては「命法」ないしは「拘束性」という形を取ることなしに妥当するのであるから、この命題がア・プリアリな総合命題であるということと定言命法の命法としての性格の起源との間には本来何の関係もないと言わざるをえないからである。「自律の原理」がある種の存在者に対しては一つの「命法」として現われ、その存在者を「拘束」するということも、たしかにカントの言うとおり、この原理に含まれている概念の分析によつては帰結しない。しかしながら、それは、カントが挙げている理由、すなわちこの原理が総合命題であるからという理由によるのではなく、むしろ、「自律の原理」とはまったく別の条件がこの原理につけ加わることによつてはじめて「拘束性」や「命法」が可能になるからに他ならない。

このように、「拘束性」ないしは定言命法の「命法」としての性格がア・プリアリな総合命題によつて表現されるという理解は誤っている。⁽⁵⁾このことはカントが「分析命題」であると考えるいわゆる

「仮言命法」もまた同様に一つの命令、「命法」として現われるということによっても裏づけられる。したがって「道徳性の原理」を表現するア・プリオリな総合命題は「拘束性」ないしは定言命法の「命法」としての性格を表現しているわけではない。またこの命題以外に定言命法の「命法」としての性格を表現する別のア・プリオリな総合命題を具体的に挙げることもカントにはできなかった。それにもかかわらず、定言命法の命法としての性格を——具体的に挙げるができない何らかのア・プリオリな総合命題によって表現されるものとして——演繹するといふ課題もまた、上述の誤解に基づいて『基礎づけ』第三章に導入されることになった。もちろん、カントの理解に反してこの課題はア・プリオリな総合命題の可能性に関する本来の課題と同一の課題ではない。それにもかかわらず、カントがこの点を明確にできなかったために、『基礎づけ』第三章はあたかも唯一の課題を扱っているような外観を呈しながらも、実際には二つの区別されるべき論証を行なうことになり、これがこの部分の論述の極度の不分明さの原因の一つともなっているのである。

結語

以上のとおり、カントが「ア・プリオリな実践的総合命題」の可能性をめぐる問いによってその妥当性を証明しようとしたのは、経験的起源の概念をも含む「義務」の概念ではなく、まさにまったくア・プリオリな「道徳法則」そのもの（「道徳性の原理」がその内容をなす）の概念であった。それゆえ、「義務」概念ではなく、「

の「道徳法則」、「道徳性の原理」こそを第一の根本概念として学問を展開することができるならば、カントが構想した純粹哲学としての「道徳形而上学」に可能性が開けてくることになる。K・クラマーは、「実践理性性批判」においては実際に「義務」概念ではなく、上述の「道徳法則」を根本概念として議論が展開されており、そこにカントが志した本来の道徳形而上学の可能性を見ることができると言う。そこで次にクラマーの主張の正否を問い、道徳形而上学に関するカントの構想に対するベーネケやトレンデレンブルク等による伝統的な批判やさまざまな現代的批判をも考慮に入れてこの問題に取り組む必要があるが、これは今後の課題とする。

注

(1) カントの原典からの引用はアカデミー版により、巻数をローマ数字、頁数と行数をアラビア数字で示す。ただし『純粹理性批判』は哲学文庫版を使用し、初版をA、第二版をBとしてそれぞれ頁数をその後に記す。また引用文中の「」内は引用者による補足である。

(2) 意志決定において理性が不完全にしか作用しないというカントの言明は大いに問題である。この問題についてはK・クラマーがいわゆる「仮言命法」の可能性という文脈において詳細で興味深い研究を提出しているが、本稿はこの問題を取り扱うことができない。Vgl. K. Cramer, *Hypothetische Imperative?* in: M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I, Freiburg 1972, S.159-212.

(3) H・J・ペートンはこの命題(彼はこれを「端的に善い意志は自律の原理にしたがって行為する意志である」と書き直しているが)もまた——カントの主張どおり——ア・プリオリな総合命題であると解釈している。ただし、彼は、この命題の可能性の探求はカントが扱っている主要な課題ではなく、副次的な課題にすぎないと考えているため、この命題にこれ以上詳しくは論及していない。彼がカントの主要な課題であると考えるのは主語概念「理性的存在者」と述語概念「自律原理」とのア・プリオリで総合的な結合の可能性であって、後に見るとおり、この点においては彼の主張も本稿の主張と一致している。 Cf. H.J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, London 1947, pp.201-202.

(4) 厳密に言えば、このような命題が「可能であること」を示すのが、『基礎づけ』第三章の本来の主要な課題である。後述するとおり、ア・プリオリな総合命題に関する問いによっては本来表現されえないまったく別の課題を論述の中にもち込み、これを本来の主要な課題と混同することによって、カントはこの章の課題を表現する問いに「いかにして」という言葉をつけ加えることになったと考えられなければならない。なお、混同されたこれら二つの課題が『基礎づけ』第三章の論述の中で具体的にはどのように相互に関係しているのか、またそれぞれいかなる論証をおおして遂行されているのかという点に関する詳細は別の機会に譲らざるをえない。

(5) カント自身のこのような混乱は現代の研究者の解釈にも影響

を及ぼしている。すなわち、たとえばイルティンゲンやバツツィヒが命令としての「定言命法」こそがア・プリオリな実践的総合命題であると解釈している。Vgl. K. H. J. Hing, *Der Naturrealistische Fehlschluß bei Kant*, in: M. Riedel (Hrsg.), *ibid.*, bes. S.117-120, S.123; G. Patzig, *Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik*, in: G. Prauss (Hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln*, Köln 1973, bes. S.213, S.216.

(6) カントは『基礎づけ』第三章におおじては、この本来の課題を自由の演繹をおおして遂行しようとしており、注(4)において示唆したとおり、命法的性格の演繹という別の課題のためには、実際にはこれと明確に区別される論証をつけ加えている。しかし、上述のとおり、それぞれの論証の内容の具体的な検討は別の機会に譲る。

(7) Vgl. K. Cramer, *Reine Moralphilosophie und Anthropologie (Kant)*, Unverf. öffentl. Manuskript des Vortrags auf dem "Engeren Kreis" der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, September 1988, bes. S.7-13.

(8) Vgl. F. E. Beneke, *Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Berlin und Posen 1822, S.27-63. Teilweise als "Physik der Sitten", in: R. Bittner und K. Cramer (Hrsg.), *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, Frankfurt a.M. 1975, S.333-353; F. A. Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie*, Band III, Berlin

1867, S.171-192. Als "Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik", in: R.Bittner und K.Cramer (Hrsg.), *ibid.*, S.404-421.

(9) Vgl. z.B. R.Bittner, Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: O.Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a.M. 1989, S.13-30; L.Step, Wozu Metaphysik der Sitten? in: O.Höffe (Hrsg.), *ibid.*, S.31-44.

(ほろ・あじひ) 南山大学南山宗教文化研究所研究員)